



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1996

**La doxographie du Pseudo-Ammonius: Une contribution à la transmission
du néoplatonisme au monde islamique**

Rudolph, Ulrich

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-91281>

Conference or Workshop Item

Published Version

Originally published at:

Rudolph, Ulrich (1996). La doxographie du Pseudo-Ammonius: Une contribution à la transmission du néoplatonisme au monde islamique. In: Programme du Centre d'études sur la pensée antique "kairos kai logos", Aix-en-Provence, 28 March 1996. Georg-August-Universität Göttingen, 1-10.

LA DOXOGRAPHIE DU PSEUDO-AMMONIUS

Une contribution à la transmission du néoplatonisme au monde islamique *

ULRICH RUDOLPH
Université de Göttingen

I

On a coutume de parler de la transmission de la philosophie grecque au monde islamique comme s'il était question d'un processus qui se serait déroulé exclusivement dans une sphère académique. On se représente ce phénomène comme un grand mouvement de traductions, effectuées pendant deux siècles par des érudits qui se sont efforcés de rendre accessible de manière fidèle et objective des ouvrages anciens à un nouveau public. Sachant le grec, le syriaque et l'arabe, ou, du moins, les deux dernières langues, ils ont traduit des œuvres philosophiques comme une matière scolaire ou un savoir scolastique sans en modifier le contenu ni y insérer leur propres idées. Par conséquent, ce processus semble avoir abouti à un résultat également évident et bien précis: il a mis à la disposition des musulmans un certain nombre d'ouvrages philosophiques d'origine grecque, surtout ceux d'Aristote et de ses commentateurs, mais aussi ceux d'autres auteurs connus comme, par exemple, Galien.

* Communication présentée à Aix-en-Provence dans le cadre du *Centre d'études sur la pensée antique « kairos kai logos »* du Département de philosophie de l'Université de Provence, Centre des lettres et sciences humaines, le 28 mars 1996. Le *Kitāb āw' al-falāsifa*, attribué à Ammonius, a été étudié en détail dans mon livre: *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islām*, Stuttgart, 1989 [= « Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes », tome 49, 1]. Celui-ci contient l'édition du texte arabe, la traduction allemande, l'analyse du contenu et un glossaire.

L'image que je viens d'esquisser a été élaborée par la recherche pendant les dernières décennies, et elle a été prouvée par de multiples exemples. C'est pourquoi il n'y a aucune raison de mettre en doute sa fidélité d'une quelconque manière. Cependant, il me paraît justifié de se demander si cette image reflète la réalité de façon vraiment exhaustive. Car il y a bien des indices qui nous suggèrent que la transmission de la philosophie grecque au monde islamique ne s'est pas limitée aux traductions arabes des ouvrages antiques. Il semble plutôt que l'on doive tenir compte, pour expliquer l'assimilation de l'héritage grec, d'au moins une deuxième voie, à la fois parallèle à ces traductions et pourtant quasi indépendante d'elles.

Cette fois-ci, ce ne fut pas un intérêt académique, ou pour ainsi dire professionnel, qui conduisit les personnes en question à la philosophie antique. Et il se peut d'ailleurs qu'il ne se soit même pas agi là de véritables philosophes ni d'intellectuels érudits. Ce qui les mena à la philosophie, ce fut un intérêt plus individuel et personnel qui chercha des directives et des points d'orientation pour leur propre vie. Par conséquent, le résultat de leurs efforts diffère totalement de ce que nous avons constaté quant au premier groupe : ces individus n'ont pas transmis les anciens ouvrages prestigieux à la postérité, mais ils ont produit leurs propres petits traités philosophiques à partir des sources qui leur étaient disponibles. De plus, ils ne se sont pas attachés à la science philosophique dans son ensemble, c'est-à-dire à toutes ses branches, telles la logique, la mathématique, la physique etc. Ils se sont contentés de poser des questions fondamentales, d'ordre métaphysique ou théologique, afin de se former une idée générale de Dieu, de la composition de l'univers et du destin de l'homme.

II

Certes, la description que je viens d'exposer n'est pour l'instant qu'une hypothèse. Mais cette hypothèse repose sur une quantité considérable de textes. Car il existe toute une série de traités arabes qui ont paru en Orient au ix^e siècle, et que l'on pourrait qualifier comme appartenant à la « philosophie populaire », ou plus exactement, à la « métaphysique populaire ». Les plus connus parmi eux sont peut-être la *Turba philosophorum* et le *Livre sur le secret de la création* (le *Kitâb Sirr al ḥaṭīqa*), mais il en existe d'autres qui leur sont comparables. Tous ces traités présentent, malgré des différences indéniables, des traits communs, caractéristiques de ce genre de littérature. Ils sont transmis en arabe sans que nous leur connaissions, ne

serait-c
des aut
sans qu
compos
religieu
courant

Pou
montre
réalité,
apparer
que. Be
même j
dire co
Mais or
du néop
Car la
métaph
laire ou
d'autre
trouvor
peut ég
premier

Cel
de Plot
forme
prêtées
est éga
nouvea
me pop

C'e
l'objet
monius
quante
que de
opinio
phie e
auraie
d'autre

serait-ce que dans un seul cas, un original grec. Ils sont attribués à des autorités anciennes, comme, par exemple, Pythagore et Aristote, sans qu'il soit possible que ces autorités les aient effectivement composés. Et ces traités contiennent des spéculations philosophico-religieuses qui reflètent de manière simple et populaire les différents courants intellectuels de l'époque.

Pour quelques-uns parmi ces pseudépigraphes, on a déjà pu démontrer qu'ils ne sont pas traduits du grec, mais qu'ils remontent, en réalité, à des auteurs musulmans du IX^e siècle, car leur contenu est apparemment imprégné des concepts théologiques, d'actualité à l'époque. Beaucoup d'autres de ces traités n'ont pas encore été étudiés ni même publiés. C'est pourquoi il est jusqu'à présent impossible de dire comment cette littérature s'est développée dans son ensemble. Mais on n'extrapole pas abusivement en supposant que la philosophie du néoplatonisme a exercé une grande influence sur ces spéculations. Car la philosophie néoplatonicienne qui dominait les conceptions métaphysiques de l'époque n'était pas limitée à l'enseignement scolaire ou à la formation académique. Son influence atteignait aussi d'autres cercles qui s'intéressaient à la philosophie. Parmi eux, nous trouvons les Pères de l'Église comme les mystiques chrétiens. Et on peut également porter à ce nombre, selon toute vraisemblance, les premiers amateurs de philosophie dans l'Islam.

Cela se manifeste déjà par le fait que les œuvres philosophiques de Plotin ou de Proclus n'ont pas été conservées en arabe dans leur forme originale mais qu'on les a altérées, paraphrasées et réinterprétées; le néoplatonisme avait donc gardé son actualité. Mais cela est également apparent lorsqu'on considère qu'il existe en Orient de nouveaux traités pseudépigraphiques qui s'inspirent d'un néoplatonisme populaire.

III

C'est parmi ces traités qu'il faut intégrer le texte qui va faire l'objet de la présentation suivante, texte connu sous le nom d'Ammonius et découvert par Samuel Miklos Stern dans les années cinquante. Il est conservé dans un seul manuscrit arabe de la bibliothèque de Sainte-Sophie, où il est intitulé *Le livre d'Ammonius sur les opinions des philosophes*. Le texte est construit comme une doxographie et il présente, à première vue, ce que les philosophes anciens auraient enseigné sur le Créateur, les principes de l'univers et d'autres thèmes métaphysiques. Parmi eux, nous trouvons presque

tous les présocratiques, mais aussi Platon, Aristote, la Stoa, Épicure, Plutarque, Proclus, voire Zoroastre et les brahmanes indiens.

Cependant, ce prétendu Ammonius ne transmet que rarement les enseignements des philosophes qu'il cite nommément. Le plus souvent, il leur prête simplement ses propres opinions, issues des spéculations néoplatoniciennes et monothéistes. La méthode qu'il applique est assez étonnante et mérite d'être décrite plus en détail.

IV

Le texte commence par une discussion sur le problème de la création divine du monde. Selon Ammonius, tous les philosophes anciens se sont accordés à admettre que Dieu a créé les choses à partir du néant. Mais, en dépit de cette unanimité générale, il restait une question particulière à résoudre : y avait-il des idées éternelles dans la connaissance divine avant la création ou est-ce que Dieu créa le monde sans disposer de modèle dans sa prescience ? Tel est le *casus belli*.

Thalès, le premier philosophe de notre texte, soutient la deuxième thèse. D'après lui, Dieu est à l'origine de tout, sans exception possible. Il s'ensuit donc nécessairement qu'il a également créé les idées, qui, sinon, auraient existé de manière indépendante, ce qui impliquerait alors que Dieu ne serait pas le créateur universel.

Dans notre texte, ce raisonnement est contesté par Plutarque qui soutient une opinion différente. Selon lui s'impose le choix entre deux possibilités : ou bien on prétend que Dieu n'avait pas de modèle en lui, ce qui mène à la conclusion que Dieu-même ne savait pas ce qu'il voulait créer — hypothèse évidemment absurde ; ou bien on accorde que Dieu connaissait ses propres intentions, auquel cas on doit nécessairement conclure qu'il en avait une idée en lui. Par conséquent, on doit admettre que les idées ont toujours existé en Dieu.

Au premier abord, cet argument semble convaincant, mais Ammonius se hâte de donner tort à Plutarque. Selon lui, c'est l'opinion de Thalès qui était correcte. C'est la raison pour laquelle il fait appel à un troisième philosophe dénommé Xénophane, dans le seul but de lui faire confirmer le raisonnement de Thalès par d'autres arguments. D'après Xénophane, Dieu est au-delà de notre compréhension, de sorte que toute spéculation sur sa nature se révèle fondamentalement inutile. Il faut cependant admettre par définition l'omnipotence et la supériorité absolue de Dieu sur toute autre chose ;

donc ég
pres cré

C'es
qui ne f
se rével
tous les

Ami
n'avait
monde,
cratique
indiscut
phane n
de Dieu
phique
bien ser
propres
le sien,
tions ga
les anci
doxogra
de profé
phique.

Tell
caractèr
tion aux
exprime
petites
néanmo
antique.
que je
notre te
de Dieu
nisme, e
tant de
élément
faut im
plutôt c
trer que
mation
rapport

donc également sur les idées, qui ainsi ne peuvent être que ses propres créations.

C'est par cette phrase que se termine la discussion sur les idées, qui ne forme certes qu'une partie restreinte de notre texte, mais qui se révèle relativement significative, car elle présente déjà presque tous les traits particuliers caractéristiques de l'ensemble du traité.

Ammonius soutient manifestement la thèse selon laquelle Dieu n'avait pas de conception dans sa connaissance avant de créer le monde. Il la présente au lecteur par l'intermédiaire de deux présocratiques : Thalès et Xénophane. Or, cette attribution ne s'appuie indiscutablement sur aucun fondement historique : Thalès et Xénophane n'ont en effet jamais soulevé la question des idées dans l'esprit de Dieu ; ils n'ont même pas connu ce genre de problème philosophique qui n'apparut que des siècles plus tard. Ammonius s'est donc bien servi des deux noms précédemment cités pour poursuivre ses propres desseins. S'il attribue ce *credo*, qui est en fait essentiellement le sien, aux philosophes anciens, c'est qu'il escompte que ses affirmations gagneront considérablement en autorité, ainsi prononcées par les anciens héros de la philosophie. Son texte n'est donc pas une doxographie, bien qu'il en revête les apparences, mais plutôt un traité de profession philosophique dissimulé derrière une façade doxographique.

Telle est la méthode qu'applique Ammonius. Mais malgré ce caractère général qui domine tous les chapitres, il faut prêter attention aux détails. Car parmi la multitude de spéculations destinées à exprimer l'opinion personnelle d'Ammonius, se trouvent aussi de petites remarques témoignant régulièrement que notre auteur avait néanmoins quelques connaissances authentiques de la philosophie antique. Ceci se manifeste également dans la discussion sur les idées que je viens d'évoquer. Comme nous l'avons vu, le Plutarque de notre texte estimait que les idées avaient toujours existé dans l'esprit de Dieu. Cette thèse fut, à l'origine, développée par le moyen platonisme, et l'on sait bien que Plutarque de Chéronée était un représentant de ce courant philosophique. Ainsi, Ammonius a intégré un élément historique dans son exposé, mais non dans le but, comme il faut immédiatement l'ajouter, d'informer ses lecteurs ; il utilise plutôt ce détail doxographique pour orner sa présentation et démontrer que Plutarque était un mauvais philosophe. En outre, cette information n'est pas importante et ne joue qu'un rôle secondaire par rapport à l'intention poursuivie en réalité par notre auteur.

V

Il en est ainsi pour tous les autres chapitres qui suivent la première discussion. Ceux-ci contiennent tant d'informations sur des questions métaphysiques qu'il est impossible de les traiter successivement. Mais après avoir mis en évidence la méthode de notre auteur par un exemple détaillé, il suffira peut-être de présenter le reste du texte dans un résumé succinct.

Comme je l'ai déjà mentionné, la conception philosophique d'Ammonius se compose d'éléments en majorité néoplatoniciens et monothéistes. Il pense que Dieu a créé simultanément les mondes spirituels, c'est-à-dire le monde de la matière d'en haut, celui de l'intellect et celui de l'âme universelle. À partir de ces hypostases, il créa ensuite l'univers sensible qui n'est qu'un reste, ou, comme il l'explique, un rebut de la création. Cet univers sensible consiste en trois éléments : des âmes individuelles ; des corps gros et sales, composés d'eau et de terre ; et enfin un élément intermédiaire, à savoir des corps fins, immortels, composés de feu et d'air. Ceux-ci sont apparemment les véhicules des âmes, quand elles descendent dans la matière, et ils les raccompagneront de même aux sphères spirituelles après leur séjour ici-bas.

Par conséquent, la tâche de l'homme consiste à libérer son âme des chaînes d'un corps gros et sale. Pour atteindre ce but, il doit mener une vie ascétique le préparant au grand jugement qui aura lieu à la fin du monde. Les âmes pures effectueront alors l'ascension vers leur lieu d'origine, tandis que les âmes sales resteront sur la terre, où ne régneront plus ensuite que des ténèbres totales. Mais elles non plus ne seront pas irrémédiablement abandonnées. Car après des éternités, le Créateur enverra sa lumière une dernière fois sur la terre afin que toutes les substances spirituelles soient reconstituées dans une *apokatastasis* cosmique.

Toutes ces spéculations philosophiques et religieuses sont présentées dans notre texte par les philosophes anciens qui apparaissent à tour de rôle. Chacun d'eux fournit sa modeste contribution à l'ensemble de la conception afin que le lecteur ait l'impression que presque toutes les autorités du passé ont soutenu la même philosophie véritable et éternelle. Tour à tour sont cités les noms d'Empédocle, de Démocrite, d'Anaximène, de Thalès encore une fois, de Pythagore, ceux des brahmanes indiens — qu'Ammonius désigne d'ailleurs comme élèves de Pythagore et ascètes modèles —, puis les Stoïciens et les

philc
Emp
prof
du n

(

sur t

les d

de p

touj

nous

auxq

l'uni

Ana:

I

pour

d'ab

philc

exce

Plut

dern

mal

théis

l'au

étan

d'un

]

géné

exer

dire

Ana

volit

auto

dans

créa

(

don

laqu

réali

de l

les

philosophes de l'Académie, Héraclite, une fois encore Anaximène et Empédocle, et finalement Proclus qui n'aurait pas, selon Ammonius professé l'éternité de l'univers matériel, mais simplement l'éternité du monde spirituel.

Quelle harmonie parfaite parmi les philosophes ! Et elle s'étend sur tous les points importants de la métaphysique. Ce n'est que dans les détails, comme nous l'explique Ammonius, que l'on peut observer de petites différences entre les doctrines, différences, bien entendu, toujours minimales. Or, c'est précisément dans ces petits détails que nous retrouvons ces traces authentiques de la doxographie antique auxquelles j'ai déjà fait allusion plus haut. La première création de l'univers sensible, par exemple, c'est l'eau, selon Thalès, l'air, selon Anaximène, et la mélodie universelle, selon Pythagore.

La description de la pseudo-doxographie d'Ammonius ne serait pourtant pas complète, si je n'y ajoutais deux remarques. Il convient d'abord d'observer qu'Ammonius ne fait pas l'éloge de tous les philosophes cités. Malgré sa tendance harmonisante il fait quelques exceptions. Dans ce petit groupe d'hérétiques se trouvent Épicure, Plutarque, Zénon le stoïcien, Pyrrhon le sceptique et Zoroastre. Ce dernier est d'ailleurs présenté en tant qu'élève de Pythagore qui a mal compris son maître. Car Pythagore aurait enseigné le monothéisme tandis que Zoroastre, n'ayant pas bien assimilé cette doctrine, l'aurait transformée en un dualisme devenu sa propre théorie — ceci étant destiné à suggérer au lecteur que le dualisme ne provient que d'un malentendu historique.

Il faut ensuite noter qu'Ammonius abandonne quelquefois la ligne générale de son texte pour digresser sur un sujet particulier, par exemple lorsqu'il aborde la question de la volonté de Dieu, c'est-à-dire du statut ontologique des volitions divines. Deux philosophes, Anaxagore et Plutarque, prennent la parole et expliquent que ni les volitions de Dieu ni ses actes de création ne constituent des entités autonomes, mais qu'elles n'existent que dans leurs objets, c'est-à-dire dans le voulu et dans le créé. Ainsi, les actes de volonté et les actes de création sont parfaitement identiques à leurs propres résultats.

Cette interprétation est contestée par la plupart des philosophes, dont Ammonius prend le parti, et qui soutiennent l'opinion selon laquelle les volitions de Dieu et ses actes de création constituant des réalités autonomes, seraient indépendantes de Dieu et indépendantes de leurs résultats ; ce sont alors des formes subsistantes par lesquelles Dieu révèle ses intentions. Par conséquent, leur caractère est

ambivalent: d'une part, elles sont actives et créatrices, parce que représentant l'action divine; d'autre part, elles sont passives et créées, parce que déjà produites par Dieu-même.

VI

Par ces deux remarques complémentaires les traits essentiels du contenu du texte sont récapitulés, et il ne nous reste qu'à nous demander comment juger cet étrange traité et, donc, où situer son auteur. Quelles sont les intentions que ce pseudo-Ammonius a poursuivies, et, enfin, à quelle époque a-t-il rédigé cette œuvre que nous lisons aujourd'hui avec étonnement?

Il n'est certainement pas facile de répondre à ces questions. En effet, notre texte ne reflète pas un courant philosophique unique, mais ressemble plutôt à une collection des spéculations et des allusions les plus différentes. Cet auteur soutient une doctrine syncrétiste qui se révèle, par elle-même, difficile à analyser.

Il semble cependant possible de discerner dans sa pensée quelques lignes dominantes permettant en fin de compte de prononcer un jugement. Il s'agit tout d'abord du substrat doxographique omniprésent dans le texte. Il provient sans exception des sources antiques, comme une analyse détaillée du texte a pu le démontrer. Dans la plupart des cas, Ammonius cite une œuvre d'un Père de l'Église intitulée *Refutatio omnium haeresium*, œuvre attribuée dans les diverses éditions à saint Hippolyte de Rome. Mis à part Hippolyte, il a également utilisé d'autres sources anciennes. Pour décrire la vie des brahmanes indiens notamment, il cite le roman d'Alexandre et le *De Abstinencia* de Porphyre. Pour expliquer les erreurs de Plutarque, il s'appuie manifestement sur une œuvre de Proclus. En ce qui concerne les informations doxographiques, on peut donc conclure que notre auteur dépend exclusivement de ses prédécesseurs antiques.

Ce n'est pas du tout le cas s'agissant de la conception philosophique d'Ammonius, lorsque nous analysons sa doctrine métaphysique. Nous constatons là un conglomerat de différentes idées dont deux dominent nettement: le néoplatonisme d'une part, et, d'autre part, ce que j'ai désigné jusqu'ici comme le monothéisme de notre auteur. Pour ce qui est du néoplatonisme, le texte reflète plusieurs influences que l'on peut très précisément déterminer: celle de Plotin, de Porphyre et de Proclus, mais surtout celle de célèbres textes arabes néoplatoniciens que nous connaissons depuis longtemps. Je pense ici à

la Th
traité

C

peut-

mêm

pron

que p

que t

man

idées

semb

versé

déme

C

justif

laire

islam

« dâr

qui s

parle

secon

N

mêm

l'illu

conn

place

tien

avant

les th

l'Islam

mu'ta

que I

créati

L

rité d

sophi

discu

sont

qui c

Amm

dans l

la *Théologie* d'Aristote et aux œuvres apparentées, et également aux traités encore mal étudiés que l'on attribue à Empédocle.

Quant à la tendance monothéiste de notre auteur, elle constitue peut-être l'élément le plus délicat à analyser de tout le texte. Mais en même temps, c'est précisément cet élément qui nous permet de prononcer un jugement définitif sur son origine. Car le monothéisme que présente le pseudo-Ammonius n'est pas un monothéisme en tant que tel comme auraient également pu le professer un juif, un musulman ou un chrétien. Il s'agit plutôt d'un monothéisme imprégné des idées spécifiques de la théologie islamique. Notre auteur inconnu semble par conséquent avoir été musulman, à savoir un musulman versé dans la philosophie de son époque et dont le *credo* a été profondément influencé par elle.

Cette conclusion paraissant peut-être étonnante, il importe de la justifier de manière plus détaillée. En premier lieu, c'est le vocabulaire du texte qui révèle, sur des points significatifs, une influence islamique. Ammonius désigne notamment l'au-delà par le terme de «dâr as-salâm», et Dieu comme «al-ḥaqq al-mubîn», expressions qui sont, sans aucun doute, des emprunts au *Coran*. De plus, il ne parle pas d'un Jugement dernier à la fin du monde, mais d'une seconde création, ce qui est également une conception coranique.

Mais hormis ces particularités terminologiques, c'est la doctrine même de notre auteur qui renferme des éléments islamiques, comme l'illustrent deux exemples. Ainsi, la discussion sur les idées dans la connaissance de Dieu reste-t-elle tout à fait inexplicable, si l'on ne la place pas dans le contexte de la théologie islamique; car aucun chrétien ne se serait efforcé de réfuter que Dieu avait des conceptions avant de procéder à la création. Au contraire, c'est justement ce que les théologiens chrétiens, influencés par le platonisme, pensaient. Seul l'Islam a strictement refusé cette thèse. Et ce sont plus exactement les mu'tazilites et le philosophe al-Kindî qui ont unanimement prétendu que Dieu ne possédait pas de modèle selon lequel accomplir sa création.

La discussion sur la volonté de Dieu révèle également la familiarité de notre auteur avec les subtilités du kalâm. Là aussi, ni la philosophie ancienne ni la théologie chrétienne ou juive n'ont soulevé une discussion comparable à ce que nous présente Ammonius. Mais ce sont des mu'tazilites éminents, comme Abû l-Hudâil et an-Nazzâm qui ont posé le problème de la volonté divine tel que le décrit Ammonius, et il est même possible de retracer leurs positions exactes dans les différentes opinions qu'il nous expose.

Nous pouvons donc conclure que notre auteur a connu la théologie mu'tazilite et sommes ainsi en mesure de fixer assez précisément l'époque à laquelle il a dû rédiger son texte. Car Abû l-Hudail et an-Nazzâm ont enseigné dans la première moitié du ix^e siècle, et c'est justement à cette époque-là que les textes néoplatoniciens, notamment la *Théologie* d'Aristote, ont commencé à voir le jour. Ces deux types d'écrits — le kalâm mu'tazilite et les traités néoplatoniciens arabes — ont laissé leurs vestiges dans notre texte et nous fournissent par conséquent de bonnes raisons de supposer que la doxographie du pseudo-Ammonius date également du milieu du ix^e siècle.

VII

Arrivé à ce point, il nous reste une dernière question à poser. Si notre texte n'a été écrit qu'au ix^e siècle, et s'il représente un curieux mélange entre philosophie antique et théologie islamique, a-t-il vraiment contribué à ce processus que nous appelons la transmission de la philosophie grecque? Est-ce que les musulmans ont accepté ce que leur a offert le pseudo-Ammonius, ou ce texte étrange a-t-il été le produit arbitraire d'un solitaire inconnu qui tomba immédiatement dans l'oubli jusqu'à ce que la recherche du xx^e siècle le redécouvre?

Heureusement nous ne devons pas résoudre cette question par nous-même. La réponse a déjà été donnée par les musulmans du Moyen-Âge. Car à partir du dixième siècle, de nombreux auteurs arabes ont cité notre texte, tous persuadés qu'il s'agissait d'une source importante de la philosophie grecque. Parmi eux, nous trouvons des auteurs aussi célèbres qu'al-Bîrûnî et âs-Šahrastâni.

Ainsi, la doxographie du pseudo-Ammonius a-t-elle été prise au sérieux en Orient. Son auteur n'a pas traduit un ouvrage grec en arabe ni tenté de transmettre la philosophie ancienne dans sa forme originale à ses successeurs. Au lieu de cela, il a altéré tout ce qu'il a trouvé dans ses sources anciennes. Mais malgré ces particularités, son œuvre n'en a pas moins eu part à la transmission de la philosophie grecque au monde islamique.